



Entre los pueblos de la Huasteca sur, la curandería puede subdividirse en dos grandes acepciones: las que apelan al saber como *bādi* en otomí y *tlamatiketl* o *tlamatini* en náhuatl, y las que hacen referencia a una actividad específica, tales como la de tepehuas en torno al trueno, *hapapa'ná*, o la de totonacos, en relación al aguardiente (*kúcu*) o al copal (*pum*), “los que queman copal” (*tkuyunu'-pum*) o “utilizan refino” (*kučunu*). No obstante, y en esto centraremos el argumento de este escrito, todas hacen uso de un saber que se juega en una dinámica que echa cuerpo para confrontar una inmensidad de entes.

Dichos saberes históricamente han sido desinvertidos de verdad, mas la legitimidad que aún sostienen permite a los curanderos detentar un papel fundamental en la vida social de estos pueblos, teniendo como principal función la de curar y promover los principios de posibilidad para la agricultura y la reproducción social. Esa legitimidad proviene de entes no humanos, quienes designan a tales especialistas, constituyéndose así en los garantes de su actividad. Reproducir el protocolo ritual necesario con el que se operan diferentes mecanismos de antropomorfización, de este mundo y el Otro, es la característica del chamanismo en la Huasteca meridional.

Para quienes buscan a un curandero, éste posee un saber que va desde matrices hermenéuticas en torno a lo onírico,

hasta extensas y precisas oraciones, pasando por la meticulosa elaboración de altares y parafernalia ritual. Sin embargo, el hacer del curandero escapa a una sistematización abstracta y totalizada, en su despliegue muestra otros modos de aprehender el saber, formas que recuerdan el inconsciente estético de Jacques Rancière: “por un lado, la palabra escrita en los cuerpos, que debe ser restituida a su significación de lenguaje mediante un trabajo de desciframiento y reescritura; por otro lado, la palabra sorda de un poder sin nombre que se mantiene detrás de toda conciencia y de toda significación, a la cual es necesario darle una voz y un cuerpo”.

El ritual es el dispositivo por excelencia para estudiar el quehacer de dichos especialistas quienes, bajo registros ajenos a la palabra, muestran conceptualizaciones en torno a la enfermedad, la persona y el mundo. El saber hacer del curandero en estas tierras es un saber ritual cuyos conceptos operan materializados, recortados en figuras de papel y forjados a ritmo de son de costumbre.

Espacio de los sin lugar

La curandería es un “don” ofrecido por seres altamente jerarquizados del mundo Otro. Éste permite no sólo diagnos-



Cuerpo y curanderos en la Huasteca meridional **la economía** de los existentes



Leopoldo Trejo, Mauricio González e Israel Lazcarro



ticar la etiología de diferentes patologías, sino ofrecer un pronóstico y una terapéutica, la cual puede ser tan puntual o compleja como la afección lo amerite; hay problemas que no necesariamente son padecidos por una sola persona, pues en más de una ocasión, tanto el mal como el remedio, requieren la intervención comunitaria.

La facultad de curar se ve atravesada por su capacidad de mantener las relaciones necesarias con seres no humanos, de tal suerte que resulte propicia para los pobladores quienes, con su participación, legitiman no sólo el proceso ritual a los ojos de los “dueños”, sino al curandero mismo, en quien depositan, de forma acotada, su vida. La curandería es el espacio en donde las causas desesperadas hacen puerto, donde los restos de la “medicina de doctor” encuentran lugar.

Pero si la responsabilidad del curandero es particularmente alta, el riesgo que corren no lo es del todo, pues los “patrones” guían su hacer y, en ese mismo movimiento, dotan de autoridad toda intervención Bloch dice: “los rituales, por lo tanto, son actos del repetir o citar. Tal afirmación coloca al ritual dentro de lo que los filósofos externalistas han identificado como un aspecto central del pensamiento y la comunicación humana y que ha sido llamado por algunos como “deferencia”, esto es, confianza en la autoridad de otros para garantizar el valor de lo que es dicho o hecho. Lo que hace tal observación particularmente interesante para los antropólogos es que la deferencia fundamentalmente altera la relación entre la comprensión y el sostener algo como verdadero. Es de sentido común que para sostener algo como verdadero tiene que ser entendido. Esto, sin embargo, no es el caso cuando la deferencia está involucrada, especialmente cuando la deferencia está ligada al citar”.

La deferencia es un factor que permite a los curanderos explorar novedosos cambios, una variabilidad acotada también por los entes del mundo Otro. Notificados por medio de sueños y consecuentes enfermedades, hacen de la interpretación del diseño de dichos seres una acción inequívoca. El advenir

curandero está excluido de un aprendizaje acumulativo, siendo la aprehensión del conocimiento una especie de develamiento de la facultad otorgada. No obstante, el proceso que tiene que transitar una persona a la que le ha sido asignado ese destino atraviesa un periodo de limpias en el que un curandero experimentado ofrece su trabajo y su modo de hacer. Esto puede llevarse a cabo en una sola ocasión, como entre los otomíes, o durar algunos años, cuatro entre los nahuas. Dicho acompañamiento no se limita únicamente al proceso de “limpiar” el mal, suele incluir la participación de aprendices en diferentes rituales de forma tangencial. Los aprendices son curanderos cuyo sendero ha sido escogido bajo otras formas volitivas, por lo tanto, el iniciado lo es, si y sólo si, las voluntades numinosas lo consienten.

Por tanto, tal como lo describió Levi-Strauss, el complejo chamánico conjuga la confianza del curandero en su técnica, del enfermo en el curandero y de una estructura social que lo legítima, se forja a la luz del “costumbre” —forma coloquial de llamar a los rituales autóctonos que hemos utilizado como útil conceptual—, sea en el diagnóstico de un “destino” afección, sea para liberarse de la enfermedad, sea para mostrarse como parte de un dispositivo terapéutico o en pleno despliegue de su saber hacer. El origen, la estructura y validez de dicho saber no tiene más que ser ejecutado, darse a ver.

La cualidad por antonomasia que distingue a los curanderos de esta región es el dominio que muestran en la elaboración de fetiches de papel, su “ropa” o cuerpos ofrecidos a las instancias más poderosas de la Huasteca. Por medio de éstos se interactúa con ellos, se les ofrenda y solicita favores, se manipula lo contaminante. Sin embargo, la confección de fetiches de papel tiene diferencias pronunciadas de un pueblo a otro, pues si bien tanto curanderos otomíes como nahuas, tepehuas y tonacos reservan espacios rituales a dichos recortes, cada uno privilegia rasgos que hablan de la forma en que estos pueblos han objetivado su saber, diferentes formas en que asientan su



pensamiento. Así, podemos situar un continuo que recorre fetiches voluminosos de totonacos y tepehuas, hasta recortes con vertiginosas siluetas presentes entre tepehuas, nahuas y otomíes. Si para Lévi-Strauss el oficio del chamán radica en establecer un arbitraje entre el pensamiento “normal”, que sufre de un déficit de significado, y el pensamiento llamado patológico, que dispone de una sobreabundancia de significación, en la Huasteca meridional —y quizá en el área de tradición mesoamericana— el curandero interviene en un cosmos donde la sobreabundancia se expresa en el número de existentes y el déficit en el número disponible de cuerpos. La curandería no es otra cosa que una economía de los existentes.

El Otro espacio

Eduardo Viveiros de Castro, durante su breve estancia en México en noviembre de 2008, esbozó una diferencia tajante entre el chamanismo amazónico y el de Mesoamérica y los Andes. En el primero impera la afinidad y la alianza que establecen seres humanos y no humanos, una especie de chamanismo horizontal que impone una lógica de intercambio entre ambos. En el otro, al que nos abocamos, existen antepasados y técnicas sacrificiales, un tipo de chamanismo transversal en el que se establece una lógica de parentesco donde el intercambio constituye el principal modo de aprovisionamiento.

Esta acotación permite a su vez distinguir las formas de actuar de estos especialistas rituales, donde los chamanes amazónicos buscarán vía la transformación hacer contacto, con entes no humanos para intercambiar beneficios, mientras los mesoamericanos desplegarán diversos dispositivos para hacerse dignos del circuito de intercambio con sus ancestros, cuya cualidad huasteca tiene impronta de papel y de corteza. Los chamanes amazónicos son transespecíficos, los de la Huasteca no (si bien Philippe Descola ve plausible la implementación de aspectos epistemológicos que yuxtaponen estrategias

de diferentes ontologías, nuestro registro etnográfico nos impide extrapolar la acción de los curanderos huastecos a tales especulaciones lógicas, suscribiendo con ello la posición esbozada ya por Viveiros de Castro).

Sin embargo, habrá que hacer una acotación, pues si bien la lógica de parentesco opera entre los entes humanos y no humanos en esta región, también podemos situar otra forma jerarquizada que no necesariamente se inscribe bajo marca parental. La etnografía regional es generosa al mostrar cómo los cerros y algunos seres son vistos como “gobiernos”, lugares en los que diferentes existentes poderosos “despachan” el curso del tiempo y acontecer indio. Es común que emblemas jerárquicos como los de “presidente”, “secretario” o “jueces” se confieran a estos entes, asignando con ello también su disposición en los altares, sean fastos como sucede con los bastones de curandero, sean nefastos como en los tendidos de recortes de “malos aires”. Asimismo, estos pueblos suelen reservar términos de alta jerarquía de parentesco para algunos seres numinosos, ejemplos paradigmáticos de ello son las Madres y Padres de los totonacos, o *Totlaltenana* y *Totlaltetata*, Padre y Madre Tierra entre los nahuas.

Si bien ambos casos establecen una lógica que apunta al intercambio, no siempre se inscribe bajo parentesco. A los entes divinos suele llamárseles “patrones”, “señores”, “dueños”, en esta nominación se encuentra uno de los matices que permite ver parte de los arreglos y relaciones que operan los chamanes, pues la filiación o la baja jerarquía se distingue en el tratamiento que se da a cada ente. Entre nahuas, por ejemplo, las formas culinarias diferencian entes sencillos, como la tierra, a quien se le puede ofrendar con chile y tortilla, de otros sumamente refinados, como las semillas y los cerros, quienes sólo aceptan ofrendas con pan blanco y condimentos sutiles como hierbabuena y “cebollaja” (*xonacatl*). La incondicionalidad de los filiales recuerda la fortaleza de las unidades domésticas, lo caprichoso de los “patrones”, su jerarquía.



Por otro lado, es comprensible el compadrazgo que los participantes de un “costumbre” establecen con el curandero que lo oficia—a quien suelen llamar compadre, pues la alianza es el camino preferido, por lo que no es raro constatar como algunos curanderos otomíes tienen por padrino a un cerro. La hipergamia es la forma de acortar distancias, favorable a los pobladores cuya diferencia con los seres numinosos es indubitable. La inferioridad en la jerarquía cosmogónica se traduce en incertidumbre y, por ejemplo, la relación con La Sirena o con San Juan *Aktsini* lo constata. A ambos se les intenta insertar en un vínculo de reciprocidad, no obstante, lo indómito e iracundo de estos entes se expresa en la autonomía que manifiestan ante los mortales que, si les atienden como es debido, tendrán alta posibilidad de conseguir lo deseado, mas siempre bajo forma de posibilidad.

El saber hacer ritual de la Huasteca meridional apunta a la constante vinculación de los de este mundo con el Otro, lazo que muchas de las veces resulta eficaz, mas en muchas otras son rastro de indefensión. Así, la economía de los existentes aparece como el nodo fundamental al que hay que responder con cuerpos sustitutos, pues con ellos el dispositivo de reciprocidad puede ser instaurado.

A los entes divinos se les mantiene halagando a sus cuerpos rituales con diversas ofrendas dentro de las capillas tradicionales; a los malos aires se les intenta mantener a distancia por medio de una estratagema en la que ofrecerles un cuerpo antes del “costumbre” es la vía para deshacerse de ellos, moneda falsa que les permite obtener ofrenda para ser desechada, junto con ellos, lejos del poblado, en el Monte, donde es su lugar. La sobreabundancia de existentes, en este caso

patógenos, sólo puede ser combatida por la producción ex profeso de cuerpos.

A diferencia de lo que ocurre en otras regiones, en la Huasteca sur no hemos encontrado prácticas rituales reconocidas explícitamente como “brujería” por sus practicantes. En el sur de la Huasteca, el calificativo de “brujo” aparece ocasionalmente proferido por un enfermo o un paciente desavenido y, en toda ocasión, de boca de algún oponente. Hablar de brujería remite necesariamente a dar cuenta de su potencial como “gestor de la violencia”, pues la causa última de la patología que habrá de tratar el curandero es, siempre, una relación social desavenida o una obligación comunitaria no correspondida. A pesar de no haber “brujos” abiertamente reconocidos, muchas acciones podrían encajar enteramente en tal categoría, al menos desde la perspectiva del agraviado.

Es de sobra conocido que un recorte de papel que presente el *tonalij* o la “sombra” de una persona—instantia anímica fundamental de todo ser viviente—, puede ser usado para curar una enfermedad muy grave o, si se le lanza al Monte junto con malos aires, para producir mal (esta doble posibilidad es propia de la técnica de todo sanador e, incluso, está inscrita en algunas lenguas. En náhuatl, por ejemplo, *pajtl* es medicina pero también veneno. López Austin nos hace ver como desde épocas precolombinas un *teahpahtiani* del altiplano podía ser “el que anula la curación a la gente” o “el que contrarresta a la gente un veneno que se le ha dado”).

Alan Sandstrom da cuenta de cómo durante un ritual excepcional, mismo que tenía la intención de contrarrestar los efectos perniciosos de los chismes de unos vecinos, el curandero, al recortar muñecos antropomorfos que representaban entidades anímicas humanas, escribió en ellos el nombre de los chismosos y pegó las manos sobre sus bocas con el objeto de hacer callar sus habladurías. Particularmente reve-



lador resulta el hecho de que estas precisas acciones fueron llevadas a cabo con entera discreción, al grado de que, a otros testigos del ritual, el mismo curandero les dijo que tales muñecos representaban las entidades anímicas de los enfermos —que no de los querrellosos. Sandstrom declara que tal ocultamiento derivó del hecho de que “cualquier intento por controlar a la gente por medios rituales bordea peligrosamente la brujería”.

Aunque sin ese reconocimiento explícito, también Dow nos hace saber de un ritual en donde el curandero tuvo que contrarrestar la hostilidad del yerno de una mujer cuya hija había sido abandonada por el primero. Las palabras de la mujer, que decía al curandero algo así como: “gracias a Dios que hay gente como usted en el mundo para ayudarnos con nuestros problemas”,



difícilmente podríamos concebirlas como las de alguien que visita a un brujo para provocarle daño a alguien. En cambio, resulta claro que la mujer estaba defendiendo a su hija de un mal ex esposo, a pesar de que resulte también fácil imaginar que en la perspectiva del hombre que huyó de su esposa, tal práctica sería inmediatamente definida como brujería.

Por tanto, el ofrecimiento del mal siempre busca ser unívoco, irrumpiendo con la lógica de intercambio, donde la reciprocidad intenta ser el *telos* de dicha relación. Dar, recibir y devolver es participar de un lazo, lógica en que los curanderos sudhuastecos se debaten en las frágiles fronteras de un mundo que demanda su enérgica intervención. Interpelación de numerosos existentes con los cuales habrá que ejercer cálculo, donde dar cuerpo es el paso necesario para recibir vida. 

Leopoldo Trejo Barrientos

Museo Nacional de Antropología-INAH.

Mauricio González González

Colegio de Psicoanálisis Lacaniano.

Israel Lazcarro Salgado

Centro INAH Morelos.

Galinier, Jacques. 1985. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, CEMCA, INI, México. 1990.

González González, Mauricio. 2009. *No somos más que dos. Diferencia y dualidad entre los nahuas de Huexotitla, Huasteca meridional*. Tesis, ENAH, México.

Ichon, Alain. 1969. *La religión de los totonacas de la sierra*. Dirección General de publicaciones del CONACULTA, INI, México. 1973.

Lévi-Strauss, Claude. 1974. “El hechicero y su magia”, en *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona, pp. 195-210.

Rancière, Jacques. 2005. *El inconsciente estético*. Del Estante Editorial, Buenos Aires.

Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*. The University of Oklahoma Press, Norman.

Trejo Barrientos, Leopoldo. 2008. “Del volumen a la forma. Recorte de papel totonaca en Pantepec, Puebla”, en *Las artes indígenas de México*. Subdirección de Promoción de Arte Popular, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Xalapa, pp. 181-192.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. “Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena”, en *Tierra Adentro*, Surrallés, Alexandre y Pedro Hierro (eds.) IWGIA, Copenhagen, pp. 37-80.

———. 2004b. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, en *Common Knowledge*, vol. 10, núm. 3, pp. 463-484.

IMÁGENES

Artesanías de San Pablito Pahuatlán, papel amate recortado, México.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bloch, Maurice. 2005. “Ritual and Deference”, en *Essays on Cultural Transmission*. Berg, Oxford y Nueva York (LSE series, 75), pp. 123-137.

Dow, James W. 1986. *The Shaman's Touch: Otomi Indian Symbolic Healing*. University of Utah Press, Salt Lake City.

BODY AND MEDICINE MEN IN THE SOUTHERN HUASTECA. THE ECONOMY OF THE EXISTENTS

Palabras clave. Saber, curandería, cuerpo, ritual, existentes.

Key words. Knowledge, traditional medicine, body, ritual, existents.

Resumen. La curandería en la Huasteca meridional se funda en el saber hacer una infinidad de recortes de papel antropomorfos. La relación con entes de alta jerarquía se media por estos cuerpos sustituto que hacen frente a una economía donde el exceso de existentes incorpóreos denota el déficit de cuerpos.

Abstract. Traditional medicine in the southern Huasteca is based on knowing how to make an infinite assortment of anthropomorphic paper cutouts. The relationship with beings on a higher plane was mediated by these substitute bodies which interact with an economy where a surplus of disembodied existents denotes a shortage of bodies.

Leopoldo Trejo Barrientos es etnólogo y maestro en antropología social por la ENAH y doctorante en estudios mesoamericanos por la UNAM. Curador de la Sala del Golfo del Museo Nacional de Antropología y coordinador del equipo Oaxaca del Proyecto Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio.

Mauricio González González es etnólogo por la ENAH, con especialidad y maestría en desarrollo rural por la UAM-X, donde actualmente es doctorante. Realizó la maestría en teoría psicoanalítica en el Colegio de Psicoanálisis Lacaniano, del cual hoy es director. Es profesor de asignatura de la ENAH, la ENM y la FCPYS de la UNAM.

Israel Lazcarro Salgado es etnohistoriador por la ENAH, maestro en filosofía por la UNAM y doctorante en estudios mesoamericanos en la UNAM. Es investigador tiempo completo en el Centro INAH-Morelos y coordinador del Equipo Sierra Norte de Puebla-Huasteca sur en el Proyecto Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio.

Recibido el 7 de septiembre de 2012; aceptado el 13 de abril de 2013.